Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 59 (2000)

Artikel: Petite logique des émotions

Autor: Leyvraz, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882928

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 59/2000

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

Petite logique des émotions

According to common opinion, emotions are subjective. They ‹ invade › us, and reflection comes always too late to ‹ rationalize › them. We try to oppose such a view and to build a logical scheme for the emotions along the lines of Hume's theory of the passions in the « Treatise of Human Nature ». The conclusion of the article, not following Hume any longer, investigates some consequences of the logical scheme, adding some critical comments on the philosophy of mind.

Selon l'opinion commune, les émotions sont subjectives. L'on se représente d'ordinaire le contenu de cette proposition à peu près ainsi : nous ressentons une émotion – par exemple une colère soudaine, une joie, une jalousie violente, une invincible tristesse – comme un phénomène devant lequel nous sommes passifs ; nous *éprouvons* une émotion et, en un certain sens métaphorique, elle nous envahit ; on pourrait dire qu'elle prend notre place, qu'il n'y a plus là que l'émotion. Du reste, l'émotion est une circonstance atténuante lors du jugement d'un crime passionnel : on admet que le meurtrier « n'était plus lui-même », qu'il a agi « sous l'empire de la passion ».

L'opinion commune assortit cette proposition d'une autre, qui la complète : celui qui a éprouvé une émotion – sans la comprendre et ne faisant que la subir – dans un second temps *réfléchit* à ce qui lui est arrivé, et c'est à ce stade qu'intervient la « rationalisation » de l'émotion : on cherche à s'expliquer ce qui est arrivé.

Si on laisse de côté, pour l'instant, la connaissance scientifique – lorsqu'elle existe – des émotions, on pourrait résumer l'opinion commune (la *doxa*) en disant que l'émotion est irrationnelle, et que la raison intervient après coup pour tenter de l'expliquer. D'ordinaire, le terme de « rationalisation » est quelque peu péjoratif. En effet, l'émotion étant irrationnelle, la réflexion arrive toujours trop tard, et donne une version transformée et, le plus souvent, déformée, de l'émotion éprouvée.

Dans cette optique, les émotions sont un ensemble *opaque* de phénomènes. Non pas pour celui qui, médecin, savant, philosophe, se met-

trait en quête d'une explication, que l'on trouvera peut-être un jour, mais pour qui éprouve l'émotion. Pendant que l'émotion règne, le sujet ne peut la comprendre ; il est, si l'on veut, éclipsé. Disons en passant que les Anciens (Aristote, par exemple) ne voyaient pas la conscience humaine sous un aspect aussi événementiel. Pour eux, maîtriser une passion, ce n'était pas seulement se l'expliquer ; c'était l'investir, par exemple en modifiant ses habitudes *(hexis)*, en s'entraînant à se familiariser avec elle, comme on dresse un cheval : pensons au mythe de l'attelage dans le *Phèdre* de Platon.

L'opinion commune, de nos jours, est née d'une opposition radicale entre raison et passions, ou émotions. (Prenons ces deux termes comme quasi-synonymes.) Ne cherchons pas pour l'instant d'où vient cette opposition.

Le résultat en est assez évident : la zone où règnent les émotions, soustraite à la raison, est une zone où règne *l'ambiguïté*. Les émotions sont vues comme essentiellement imprévisibles.

D'abord, si l'on pouvait les attendre de pied ferme, elles ne vous envahiraient pas : il y aurait une façon de les prévoir, de les dévier, de les influencer. Ensuite, il est notoire qu'une émotion est versatile : elle est susceptible de se muer, tôt ou tard, en son contraire, sans crier gare, puisque, ne relevant pas de justifications rationnelles, elle n'a pas besoin de fournir des motifs de ses caprices.

Les exemples de ces passages à l'opposé sont légion. Dans les mauvais films, le héros gifle l'héroïne, pour aussitôt l'embrasser avec fureur. Quelqu'un en qui nous avons eu une confiance totale nous déçoit-il subitement et gravement, la haine peut succéder à la confiance amicale. Et ainsi de suite.

Une façon inadéquate de défendre ces propositions communes consiste à traiter la raison d'instance froide, calculatrice, pédante, et de voir dans l'ambiguïté des émotions la vie même, dans son « désordre créateur ». Il y a parfois de cela chez Nietzsche, surtout lorsqu'il attaque les professeurs, et porte aux nues le criminel noble *(vornehm)* qui, lui, du moins, n'est pas ennuyeux.

Chez Nietzsche aussi, mais plus tôt dans sa carrière, on trouve une autre défense du chaos émotionnel : il s'agit alors d'y voir la source tragique, antérieure à l'individu séparé, de la Vie profonde, Dionysos ivre, qui se sublime dans l'art d'Apollon. Ici, la raison, congédiée, est bonne pour les philistins, ces troupes populaires que Nietzsche destinait aux écoles techniques, pour perpétuer l'existence empirique. L'homme tragique, lui, destiné à un Gymnasium pépinière de génies, discernait la

vanité de toute vie, plongeant au cœur des émotions primitives pour en tirer, par l'art et le raffinement, d'immortelles Tétralogies.

Inutile de préciser que la philosophie de Nietzsche, dans son ensemble, ne saurait être qualifiée simplement d'irrationalisme.

Cela dit, notre propos dans cet article consistera à tenter de combattre l'opinion commune. « Combattre », ici, n'a pas son sens courant, car il s'agirait alors de prendre le contre-pied de l'opinion commune, simplement, en soutenant que les émotions sont objectives, rationnelles, ou peut-être, comme un nostalgique historiciste le dirait, que les émotions furent rationnelles (autrefois, avant « notre société »), et que notre monde moderne les a rendues subjectives.

Il s'agit plutôt ici de tenter une logique des émotions, à la façon des anciens Traités des passions. Projet que nous limitons aussitôt :

1. Cette logique ne prend pas en compte l'ensemble des émotions, mais cherche à dégager des conclusions d'une théorie mettant en jeu quatre passions, à partir d'un schéma logique de ces passions imaginé par David Hume. On pourrait – mais nous ne le ferons pas – tenter de grouper ensuite en « clusters » les autres passions, groupées selon les quatre primitives.

2. Cette logique ne se donne pas pour la seule possible, en partant du principe « métalogique » qu'une théorie qui se donne pour irremplaçable a toutes les chances d'être fausse.

David Hume, dans le *Traité de la Nature humaine,* au livre 2 consacré aux passions, tente une analyse des passions fondée sur les termes fondamentaux de tout son système : la distinction des perceptions en *impressions* et en *idées.* En simplifiant, on dira que les impressions, précédant les idées,[1] sont des perceptions vives, irréfléchies par définition, et qui ne présupposent pas la *distinction sujet/objet.* Il existe des impressions simples et des impressions complexes.

Les idées, d'autre part, sont des copies (affaiblies) des impressions, et sont des pensées ; celles-ci admettent une distinction entre sujet et objet. Le terme de « copie » est malheureux, car chacun voit bien qu'il ne suffit pas d'affaiblir une impression pour en faire une pensée. Mais disons : une douleur est une impression ; le souvenir de cette douleur est une idée et, en un sens un peu bizarre, on pourrait dire que ce souvenir est une douleur « affaiblie ». Il y a des idées simples et des idées composées.

Hume distingue encore les impressions de sensation et les impressions de réflexion. Ces dernières seront, entre autres, les passions ou

1 En tenant compte du fait que les impressions de réflexion sont postérieures aux idées de sensation. cf. *infra.*

émotions. A une impression de sensation correspond (si elle est simple) une idée de sensation. Mais cette idée, en « revenant sur l'âme », en nous frappant à nouveau, retrouve l'immédiateté d'une impression, appelée alors impression de réflexion. On aura enfin le 4e terme : une impression de réflexion « affaiblie » deviendra une idée de réflexion.

On pourrait classer terme à terme :

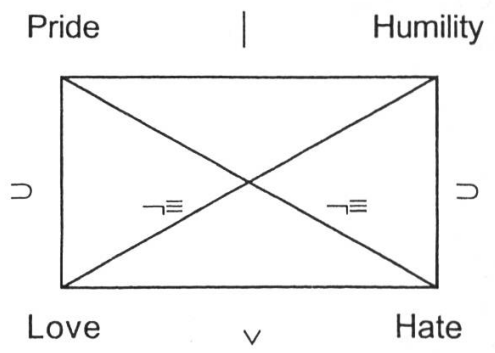
impression de réflexion	⇒	émotion
idée de réflexion	⇒	réflexion[2] sur l'émotion

Ces distinctions faites – nous passons sur l'usage qu'il en fait au 1er livre du Traité concernant la connaissance et la probabilité –, Hume les applique, dans le 2e livre, aux passions.

Il existe, dit-il, des passions directes, telles la joie, la tristesse, qui ne mettent en jeu que l'émotion elle-même. Hume n'en fait pas un système particulier, et il admettrait qu'elles sont assez évidentes par elles-mêmes. Nous n'en dirons rien. Ce qui nous intéresse, ce sont les émotions dans leur rapport avec la réflexion sur elles.

Ce qui introduit une théorie, ce sont les « passions indirectes », car elles impliquent une (double) relation entre *impression* et *idée* d'une part et entre *objet* et *cause* (de la passion) d'autre part.

Voici comment il dispose son schéma[3] (je conserve les termes anglais, pour les traduire ou les paraphraser par la suite):



J'inscris ici – mais elles me semblent implicites chez Hume – les relations usuelles du carré logique dans sa version antique. (Les implications des subalternes ne fonctionnent pas dans la version des univer-

2 Les deux premières occurrences du terme « réflexion » dans ce classement sont prises au sens de Hume ; la troisième est prise au sens ordinaire. Cette distinction ne doit pas être gênante.

3 Cf. HUME, *Treatise of Human Nature,* Part II, Section II, éd. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 333.

selles chez B. Russell.) Sans doute, la logique des émotions semble n'avoir que peu de rapport avec celle des propositions, mais l'analogie nous semble éclairante.

Le terme « pride », que l'on peut traduire par « fierté », devra être distingué d'autres termes français, péjoratifs, tels « orgueil », « vanité », par exemple (bien que Hume parle lui-même, parfois, à propos de « pride », de « vain glory », que l'on peut traduire par « vanité ». Disons d'emblée que nous n'entendons pas suivre aveuglément Hume, dans notre interprétation de son schéma) et entendu dans un sens positif, voisin du terme « courage », par exemple.

Le terme « humility », lui, n'a rien à voir avec l'humilité chrétienne. Nous verrons qu'il convient de le traduire par « dévalorisation excessive de soi », « dépression ». C'est donc un terme négatif.

Les termes « love » et « hate » n'offrent rien de particulier et se traduisent par « amour » et « haine ».

Les *relations* de ces termes entre eux sont, selon Hume, les suivantes :

Chacun des termes se rapporte

1. à l'objet de la passion

a. Cet objet, pour « pride » et pour « humility », c'est le moi (self). A l'objet est liée une sensation, sans laquelle la passion n'existe pas. La sensation liée à « pride » est agréable ; celle qui est liée à « humility » est désagréable.

b. Cet objet, pour « love » et « hate », est l'autre personne, autrui. La sensation liée à « love » est agréable ; désagréable celle liée à « hate ».

2. à la cause de la passion

a. Cette cause, pour « pride » et « love », ce sont les qualités et appartenances de soi, pour « pride », de l'autre pour « love ». Hume énumère quelques qualités : les vertus, telles que le courage, l'intégrité, etc. mais aussi des possessions extérieures, soit nôtres, soit appartenant à autrui. A la cause est également liée une sensation, produite par ces qualités ou ces possessions (Hume distingue ici entre l'objet beau, par exemple et le fait qu'il appartient à moi, ou à autrui) sensation agréable dans le cas de « love », désagréable dans le cas de « hate ».

« That cause, which excites the passion, is related to the object, which nature has attributed to the passion ; the sensation, which the cause separately produces, is related to the sensation of the passion : From this double relation of ideas and impressions, the passion is deriv'd. »[4]

4 HUME, *Treatise,* p. 286. « La cause qui provoque la passion est liée à l'objet que la nature a attribué à la passion ; la sensation que la cause produit séparément est liée à la sensation de la passion : c'est de cette double relation d'idées et d'impressions que provient la passion. »

b. Cette cause, pour « humility » et « hate », ce sont les vices propres (à soi : self) pour « humility » et, pour « hate », les vices de l'autre. A cette cause est également liée une sensation, en ce cas désagréable.

Une fois cette logique des passions esquissée, nous voudrions bâtir sur elle un système, fidèle ou non à Hume, propre à montrer comment, les relations entre ces émotions étant posées, on peut tenter de supprimer l'ambiguïté de principe des émotions.

Si l'on part des deux « particulières », « love » et « hate », on remarque que c'est précisément *ici* que se loge l'ambiguïté. Chacun sait que l'amour peut tourner sans raison à la haine, et vice versa, et qu'il s'agit là d'une des raisons pour lesquelles on juge les passions irrationnelles.

Or, dans le système de Hume, on remarquera que « love » et « hate » ne se disent qu'à propos d'autrui. Hume mentionne d'ailleurs en passant[5] qu'il n'y a pas à proprement parler de haine de soi, mais, dit-il, une mortification lorsqu'on éprouve la dépréciation de soi. Il n'y a pas non plus d'amour de soi – ce fameux amour de soi où La Rochefoucauld voit l'origine de toutes les passions. Nous ne nous *aimons* pas ; nous sommes fiers de nous-mêmes ; nous sommes, nous le verrons, en accord avec nous-mêmes.

Vient alors le point principal : Alors que la disjonction (inclusive) commande les termes « love » et « hate » et que, non seulement nous passons aisément de l'amour à la haine, mais nous pouvons les éprouver les deux à la fois,[6] les termes « pride » et « humility » sont *incompatibles.*

En d'autres termes, en remontant des passions attachées à l'autre à celles qui nous concernent *(self),* nous voyons que nous pouvons échapper à une ambiguïté *générale* des émotions.

Mais que signifie cette incompatibilité ? C'est ici qu'il convient (quittant partiellement Hume) de définir avec grand soin les deux termes « pride » et « humility » et, en outre, d'examiner soigneusement les relations contenues dans ces termes : doubles relations d'idées et d'impressions.

5 « Our love and hatred are always directed to some sensible being external to us ; and when we talk of *self-love,* 'tis not in a proper sense, nor has the sensation it produces anything in common with that tender emotion, which is excited by a friend or mistress. 'Tis the same case with hatred. We may be mortified by our own faults and follies ; but never feel any anger or hatred, except from the injuries of others ». (*Treatise,* p. 329–330)

6 Hume n'irait pas jusque là, puisque son atomisme des impressions lui interdirait de parler d'une sensation à la fois agréable et désagréable – du moins je le suppose. Nous, par contre, sommes accoutumés à de tels mélanges.

Suivant encore Hume ici, pour qui le moi est davantage une *relation* qu'une forme ou une substance, nous définirons « pride » comme accord avec soi, au sens où la relation au moi – ou la relation qu'est le moi – n'a rien à voir avec l'amour ou la haine. Cet accord avec soi peut être rapproché de la notion aristotélicienne d'*eudaimonia.*

En ce sens, l'accord avec soi sera *incompatible* avec le désaccord avec soi (« humility ») et il n'y aura donc pas moyen de passer ici aisément d'une émotion à son contraire ni, *a fortiori,* d'éprouver les deux à la fois. Que veut dire cela ? Wittgenstein avait formulé une pensée analogue : « Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux ».[7] Il convient cependant de ne pas s'en tenir à cette (belle) formulation.

L'incompatibilité n'est pas vraiment liée, ici, à l'identité personnelle, au sens où les personnes pourraient être divisées en personnes heureuses et en personnes malheureuses. Cela n'a lieu... qu'au Jugement Dernier ! Wittgenstein, du reste, ne voulait pas dire cela.

En fait, il faut aller beaucoup plus loin : à la limite, *le désaccord avec soi n'existe pas.* Cela ne signifie pas qu'une personne ne peut être déprimée, en désaccord avec elle-même, et cela jusqu'à l'aliénation. Cela signifie que le moi avec lequel la personne est en désaccord est imaginaire : une image sans contenu.

Si la relation de haine régnait ici, alors le moi se haïrait ou serait haï. C'est là une vision du monde que nous récusons : celle d'un monde où règne en l'homme le mal radical (autre nom du péché originel). Dès lors, la haine peut régner *in interiore homine* ; la haine de soi est la vieille haine de Dieu,[8] et le moi imaginaire prend la figure d'un Dieu vengeur devant lequel la personne est *seule.* La relation à soi est alors confondue avec la relation avec un autre tout-puissant, sujet ou objet d'une haine portée à l'absolu.

De l'autre côté, au contraire, l'accord avec soi n'est pas un amour de soi qui puisse se changer en haine de soi. Cet accord n'a pas deux objets ; le moi est ici indivisible. L'accord est une relation interne, une relation réelle, et la « sensation » dépasse ici l'agréable (mais l'anglais

7 « Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen ». (*Tractatus,* Oxford 1969, Basil Blackwell, 6.43)

8 Voyez *a contrario* Spinoza : « Nemo potest Deum odio habere ». (*Ethique* V, proposition XVIII) « Personne ne peut haïr Dieu. » En effet, dit la démonstration : « nulla potest dari Tristitia concomitante ideâ Dei ».

aime la litote). Ce qui est éprouvé est ici une fierté qui ne fait qu'un avec la personne, et qui *implique* l'amour.

En quel sens ? L'accord avec soi, réel, ne pose pas l'autre comme hostile. Cela ne veut pas dire que je ne puis avoir des ennemis, et même mortels, mais cela veut dire – comme Nietzsche l'a bien vu dans la *Généalogie de la morale* – que l'accord du moi avec lui-même est premier pour déterminer la relation à autrui et au monde, au monde d'autrui, dirons-nous, car le monde, *c'est* le monde d'autrui. En ce sens, dans la fierté ne peut apparaître l'instance de la haine comme première : la fierté *contredit* la haine.

Si la relation à soi dans la fierté n'est pas une relation d'amour de soi, cela signifie que, dans cette relation, je ne peux pas être victime d'une image trompeuse du moi, et cela parce que cette relation me pose d'emblée dans le *monde réel,* et que je n'ai pas besoin d'isoler un moi fier de lui-même. La fierté n'a que faire d'une image (inutile) du moi ; elle ne s'en embarrasse pas : elle est d'emblée dans le monde. La fierté abolit l'image trompeuse du moi, image qui arrête, paralyse la personne.[9] Et c'est cela qui est signifié lorsque nous disons que la fierté implique l'amour de l'autre. Il n'y a pas ici l'étape d'un transfert (douteux) de l'amour de soi à l'amour de l'autre. Comme il n'y a pas d'amour de soi, la fierté est d'emblée amour de l'autre.[10]

Mais ici, prenons garde aux définitions. Hume nous dit, à propos de l'amour de l'autre, que l'autre se définit comme la personne dont je ne vis pas les perceptions, les pensées, etc. Il y a une distance à l'autre. Mais cette distance, loin de poser l'autre comme hostile *a priori* (Sartre), pose l'autre d'abord comme celui dans le vécu de qui je n'ai pas *besoin* de pénétrer. Wittgenstein dirait qu'il n'y a pas de sens à le vouloir. Dès lors, l'autre m'est donné comme *monde,* comme le monde. Pour celui qui aime vraiment, l'autre est le monde ; le monde se donne en l'autre comme aimable.[11] Hume a vu cela lorsqu'il dit que la cause de l'amour pour l'autre est dans le monde : ce sont les qualités de l'au-

9 C'est en ce sens qu'on peut dire ce que Jean Wahl me disait un jour en disparaissant dans un bus parisien (où l'on sautait à l'arrière) : « Et souvenez-vous, il n'y a pas de moi ! »

10 On se souviendra des incroyables contorsions conceptuelles de Husserl dans les *Méditations cartésiennes* pour « justifier » l'existence d'autrui.

11 On pourrait aisément s'achopper à cette proposition : le monde d'Auschwitz se donnait-il à Primo Levi comme aimable en la personne du SS qui le frappait ? En un sens, non. Mais Primo Levi lui-même a vu dans son expérience du *Lager* un enseignement, presque une école pour ne pas maudire la vie.

tre, ses appartenances. Certes, ces qualités et possessions de l'autre ne sont pas l'autre (qui est *l'objet* et non la cause de l'amour). Mais Hume marque ainsi la liaison entre la personne aimée et le monde, en évitant de séparer « l'objet aimé » sublimé et le monde.

Cependant, n'y a-t-il pas des personnes que nous aimons, et d'autres que nous détestons, sans parler de toutes celles qui nous sont indifférentes ? Nous oublions alors que nous avons posé la fierté, qui contredit la haine.[12] Cela signifie que le véritable amour, qui part de la fierté, ne projettera pas sur les personnes une image de soi haïssable. Qu'est-ce qu'une telle image ? C'est la projection de la haine-en-soi dans une personne, projection de l'horreur qu'éprouve le moi malheureux pour lui-même.

Hume dit quelque part que les prisonniers, souvent, auront plus de prise sur les barreaux de leur prison que sur le cœur de leurs gardiens. Cette pensée, qui peut paraître témoigner d'une vue très sombre de l'humanité, montre en réalité que l'autre-méchant n'est pas un moi-isolé-méchant, mais un être dans le monde, et qu'il n'est pas *totalement* différent d'une calamité naturelle. Sans doute, l'autre méchant est punissable, mais par les hommes, et non par un Dieu imaginaire, fonction de mon besoin aberrant de vengeance absolue. Pascal, poussé par ce besoin, se représente les damnés dans l'au-delà regrettant leur vie passée, condamnés pour l'éternité faute d'avoir reconnu Jésus-Christ. Ce sont là les effets de la mélancolie. On peut penser du reste que la vraie humilité chrétienne est fierté, et ne procède pas du désaccord mélancolique avec soi. St François d'Assise, après tout, était un caractère fier.

Quelles conclusions peut-on tirer de cette logique des passions, qui peut paraître à la fois étroite et trop systématique ? Les passions ne sont-elles pas innombrables, variées à l'infini, et ne perdons-nous pas, dans ce schéma trop bien ordonné, la diversité, les nuances infinies des émotions ?

A cela, répondons que le seul critère ici sera de savoir si ce schéma est éclairant ou non. Il n'est ni exhaustif, ni irremplaçable.

Mais il est une objection autrement importante qu'il convient d'envisager en conclusion. Cette objection vient de la philosophie dite de l'esprit, dont le dogme de base est le plus souvent le physicalisme. Dans cette optique, deux concepts utilisés par Hume perdent leur sens.

12 Cf. ici le début de la *Généalogie de la morale* et l'opposition au caractère actif du caractère réactif, qui pose d'abord la haine.

D'abord, il devient impossible d'opérer une distinction entre la cause et l'objet de l'émotion : il n'y a plus que des causes, et ces causes sont matérielles. Ensuite, la distinction entre impression et idée disparaît : pour Hume, le terme « impression » est neutre entre esprit et matière, et connote l'immédiateté. Dans l'optique physicaliste, une distinction est opérée entre le physique et le mental, et les causes sont physiques ; les idées, ou ce qui en tient lieu, sont mentales. L'immédiateté de l'impression n'a plus alors de sens, car l'immédiat de la vie mentale n'existe qu'en attente d'une explication par des causes physiques.

Certes, la philosophie de l'esprit ne s'embarrasse pas de telles difficultés : il est entendu pour elle que l'histoire de la philosophie et les concepts des systèmes du passé ne jouent aucun rôle dans la philosophie en marche, militante. Que les impressions de Hume aillent donc rejoindre l'éther et les épicycles dans le bric-à-brac des historiens des sciences et de la philosophie.

Pourtant, considérons les conséquences, pour une philosophie des émotions, d'une telle optique. Il devient alors impossible de considérer le moi *(self)* comme objet *immédiat* de l'émotion, et donc, puisque l'impression de réflexion est neutre entre esprit et matière, il est impossible d'envisager le moi comme immédiatement partie du monde, et l'émotion comme une réalité. Elle sera quelque chose à expliquer.[13] Comme le mental est, en principe, réductible au physique, l'impression de réflexion sera réduite à la sensation, au « feeling », et celui-ci, à la limite, sera réduit à un processus neurophysiologique.

Comme une autre stratégie de la philosophie de l'esprit consiste à accuser ses adversaires de dualisme, et comme, à ses yeux, le dualisme est mort *(exploded),* il faut peut-être préciser que nous ne sommes ni cartésiens, ni partisans d'une philosophie transcendantale. Cette précaution prise, disons que la philosophie de l'esprit tend à nier la réalité de la personne humaine. Si les passions sont à expliquer *(explain away),* elles n'auront pas droit au respect que l'on a accordé à ce qu'on appelait l'intériorité. Il n'y aura plus aucune barrière à l'exploitation des émotions, à leur manipulation. Et, sans doute, que la médecine puisse agir sur les causes des émotions par des médicaments, en psychiatrie, est admirable. Mais la condition demeure ici, bien sûr, la guérison de la personne. Cependant, si la seule considération est la cause

13 En réalité, « expliquer » une réalité mentale revient, dans une optique telle que celle de Daniel Dennett, à « explain away », c'est-à-dire à discréditer le concept. C'est ainsi que Dennett « explique » la conscience.

physique de l'émotion, rien n'empêchera le viol de la vie intérieure des personnes.

Que signifient fierté et amour dans une optique où la société peut les produire et les manipuler à son gré ? Resterait – nous n'en dirons qu'un mot ici – à définir cette intériorité de la personne en termes non-dualistes. Disons seulement – nous l'avons indiqué à propos de l'amour – que l'émotion exprime, dans une relation interne, le monde réel, un monde non anthropocentrique, où le moi est antérieur aux systèmes construits par les hommes.

> « Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper oder die menschliche Seele mit den psychologischen Eigenschaften, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze (nicht ein Teil) der Welt. »[14]

Wittgenstein compare aussi l'humanité à une tribu primitive, qui observe avec étonnement la vie d'êtres beaucoup plus civilisés.

Si l'on veut bien entretenir l'hypothèse d'une réalité dont le monde humain n'est pas le centre – ni une étape dans une évolution sans signification – mais un monde parmi d'autres qui nous entourent, proches de notre monde sans lui être liés par la causalité empirique, peut-être comprendra-t-on dans un sens nouveau le fait que nous ne sommes pas maîtres de nos émotions : c'est que d'autres êtres les éprouvent avec nous.

Mais les philosophes « de l'esprit » jugent des hypothèses par leur « prix ». Celle-ci, ils ne l'achèteront pas sur le « marché » philosophique (tel est leur langage), car elle est trop « chère ». Elle mettrait en question leur étroit physicalisme, et montrerait peut-être qu'ils croient mieux savoir ce qu'est la nature, la φύσις, que les physiciens eux-mêmes. Le doute socratique les effleurerait-il alors, et commenceraient-ils à philosopher ?

14 L. WITTGENSTEIN, *Carnets 1914–1916*, Paris, Gallimard, 1971, 2.9.1916 : « Le moi philosophique n'est pas l'homme, n'est ni le corps humain, ni l'âme humaine avec ses propriétés psychologiques ; c'est le sujet métaphysique, la limite (non une partie) du monde. »